Zur Kritik

der

psychologischen Grundbegriffe Herbarts.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

Hohen philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Ernst Hartenstein

aus Schleiz.

Rostock.

Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.

1892.

Referent: Professor Dr. **von Stein.**

In der Geschichte der Psychologie nimmt Herbart eine eigentümliche Stellung ein.

Er steht auf dem Wendepunkte zwischen der alten metaphysischen Schule und der neuen psycho-physischen Richtung.

Wenn sein psychologisches System auch noch vollständig in den alten metaphysischen Begriffen wurzelt, wenn er noch den Seinsbegriff auf die Seele übertragen und diese letztere zum Ausgangspunkte seiner psychologischen Untersuchungen gemacht hat, so hat er doch schon die Bedeutung der Empirie für die Seelenkunde gewürdigt; und wenn er sie auch nicht, eingeengt durch die metaphysischen Begriffe, zur Geltung kommen liess, so hat er wenigstens neue Perspektiven der psychologischen Forschung eröffnet. Von ihm ging die grosse reformatorische Anregung, die 50 Jahre später eine vollständige Umwandlung auf diesem Forschungsgebiete herbeiführen sollte, aus.

Sein Ausspruch, dass den Stoff der Psychologie die innere Wahrnehmung, der Umgang mit Menschen auf den verschiedenen Bildungsstufen, die Beobachtungen des Erziehers und Staatsmannes, die Darstellungen der Reisenden, Geschichtsschreiber, Dichter und Moralisten, endlich Erfahrungen an Irren, Kranken und Tieren[1] abgeben sollten, war in jener Zeit, wie der geistreiche

[1] Herbarts Lehrbuch zur Psychologie, Einleitung.

Historiker der deutschen Psychologie Ribot bemerkt, von einer Originalität, voisine du paradoxe[1].

Herbart hat somit den ersten Versuch gemacht, die Psychologie, die vor ihm nach seinen eigenen Worten nur ein Blendwerk war, das man erst fortschaffen müsse[2], zu einer Erfahrungswissenschaft zu machen[3].

Diesem Zwecke entspricht es vollkommen, wenn er die gewöhnlichen Hilfsmittel, die jede Erfahrungswissenschaft in Anspruch nimmt, als den Weg bezeichnet, auf dem man zur Begründung einer wissenschaftlichen Psychologie gelangen kann.

Von den beiden Hilfsmitteln, Rechnung und Experiment, konnte er nur von dem ersteren Gebrauch machen, da das Experiment in jener Zeit auf den Menschen für unanwendbar gehalten wurde[4].

Herbart glaubt damit das Rätsel der Psyche gelöst zu haben.

Im besten Falle konnte jedoch das Gelingen nur einseitig gewesen sein.

Weil aber nächst der Beobachtung das Experiment das einzige Mittel ist, wodurch wir erfahrungsmässig Wissen gewinnen, das erst mit Hilfe der Mathematik zur Wissenschaft erhoben werden kann, so folgt von selbst, dass Herbart sich in der Wahl der von ihm selber angegebenen Mittel insofern geirrt hat, als er die Mathematik in ihrer accidentiellen Bedeutung dem Experiment, das über die Zustände der Dinge uns Auskunft giebt, gleichstellte. — Nun musste doch etwas da sein, worauf er die Mathematik anwenden konnte. Er griff also zu Annahmen und zwar zu solchen, die einer mathematischen Behand-

---

[1] Ribot, Psychologie allemande contemporaine, Seite 4.

[2] Herbarts Werke, herausgegeben von Hartenstein, Leipzig 1851, Band XI, Seite 380 und 381.

[3] Er wollte eine „Seelenforschung herbeiführen, die der Naturwissenschaft gleiche". Band V, S. 198.

[4] Lehrbuch zur Psychologie, Einleitung.

lung zugänglich waren, wobei er die alten metaphysischen Grundbegriffe teils beibehielt oder sie seinen Zwecken entsprechend modifizierte. So weit man sich bis jetzt mit der Psychologie Herbarts beschäftigt hat, hat man ihn zu verstehen, zu erklären, zu verbessern gesucht: kurz, man hat seine Sätze zu unumstösslichen Wahrheiten zu erheben versucht, oder man hat gezeigt, wie seine metaphysischen Grundbegriffe mit dem gesunden Menschenverstande und mit anderen metaphysischen Begriffen in Widerspruch stehen.

Dem gegenüber versuchten wir Herbart einerseits zu verstehen und zu erklären, den innigen Zusammenhang zwischen seiner Metaphysik und Psychologie zu erfassen, und vor allen Dingen nachzuweisen, auf welche Weise er zu seinen Annahmen gelangt ist. — Auf der andern Seite suchten wir das Verhältnis darzuthun, in welchem Herbart zu der physiologischen Psychologie steht, welche beide Mittel, Rechnung und Experiment, benutzt und somit thatsächlich das verwirklicht hat, was Herbart als notwendig anerkannt hatte.

Im engeren Sinne ist unsere Arbeit — und das glauben wir als eine Förderung der Herbartfrage ansehen zu können — eine Kritik Herbartscher Methode. Nur aus dieser heraus suchten wir, zunächst völlig unbekümmert über ihren Wert oder Unwert, seine Annahmen herzuleiten, um alsdann im weiteren Vorgehen aus den Widersprüchen, in die man durch diese Annahmen gelangt, und der Unmöglichkeit, mit denselben eine Erfahrungsthatsache erklären zu können, ihre Unbrauchbarkeit darzuthun.

Die Grundsätze Herbartscher Psychologie sind folgende:

I. Die Seele ist ein einfaches Wesen, nicht bloss ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität.

Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produzieren. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen noch Begierden.

Sie weiss nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen. Es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns, auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allen[1].

Diese Sätze bedürfen in ihrer axiomatischen Kürze einer Begründung und Erläuterung.

In seiner rationalen Psychologie[2] verweist Herbart fortwährend auf seine Metaphysik. Der erste Abschnitt, welcher von der Seele handelt, ist mit der Überschrift[3]: „Lehrsätze aus der Metaphysik und Naturphilosophie" versehen. In der Anmerkung zu dem ersten Kapitel desselben Abschnittes heisst es: „Wegen der vorstehenden und nachfolgenden Sätze muss auf des Verfassers Metaphysik verwiesen werden";[4] und in seiner Methodologie spricht er ausdrücklich[5], dass die Psychologie in der Metaphysik ihre natürliche Vorgesetzte ehren soll, ja, er bezeichnet sogar die Psychologie als angewandte Metaphysik[6].

Doch es bedarf gar nicht der fortwährenden Hinweisung Herbarts auf seine Metaphysik; seine Auffassung der Seele als eines Seins führt uns naturgemäss auf die Prinzipien seiner Ontologie[7].

---

[1] Herbart, Lehrbuch der Psychologie, S. 150—152.

[2] Joh. Friedr. Herbarts sämtliche Werke, herausgeg. v. Hartenstein, V. Band, Schriften zur Psychologie.

[3] Joh. Fr. Herbarts sämtliche Werke, Seite 108.

In der ersten Ausgabe hiess die Überschrift: „Vorbereitende Lehrsätze aus der Metaphysik."

[4] Ibidem Seite 111. In der ersten Ausgabe heisst es: „Über diese Sätze sind . . . . des Verfassers Hauptpunkte der Metaphysik nachzulesen."

[5] IV. Band, Schriften zur Metaphysik, Seite 25, § 170.

[6] Band IV, Seite 69 und 70.

[7] Vergl. Herbarts Worte, Band V, Seite 228: „In der That, wenn ich tiefer unten behaupten werde, dass die Seele ein einfaches Wesen und dass sie aus diesem Grunde nicht ursprünglich Kraft ist, so muss ich dabei notwendig auf die allgemeine Metaphysik hinweisen."

Die Prinzipien seiner Ontologie gipfeln in folgenden Sätzen:

1. Das Sein ist, denn „wenn nichts ist, muss auch nichts scheinen“. Wie viel Schein, so viel Hindeutungen auf Sein, welches somit dem Schein zu Grunde liegt.

2. Die Qualität des Seins ist uns nicht bekannt und ist daher anzuzweifeln; es bleibt somit nur der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Die blosse Anerkennung des nicht Aufzuhebenden ist der Begriff des Seins.

Diese ursprüngliche Setzung des Seins geschah in der Empfindung. Nun können wir vollständig von der Empfindung abstrahieren, wobei die Frage entsteht: nicht was, wo, wie ein Gegenstand sei, sondern ob er überhaupt sei. Dies führt uns von der einfachen zur absoluten Position.

Ihre Bedeutung beruht darin, dass man den Gegenstand nicht ausser sich, nicht anderwärts, sondern an sich setzt, wobei er gar keiner Anlehnung an irgend einen Punkt bedarf, sondern auf sich selbst zurückgewiesen wird.

Das Sein bedeutet also nichts anderes, als die absolute Position.

In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegenteils.

Aus der absoluten Position des Seins ergiebt sich unmittelbar ein Satz, welcher uns über die Qualität des Seins belehrt, nämlich: Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen. Dieser Satz wird begründet: Eine Negation setzen heisst so viel als ein Gesetztes aufheben, und ferner: das Gesetzte relativ bestimmen. Die absolute Position verträgt aber weder Negationen noch Relationen.

An diesen I. Satz knüpft sich nach Herbart der II. Satz an: Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.

Bei der Annahme einer mehrfachen Qualität verfiele man nämlich in den eben angedeuteten doppelten Fehler der Relation und Negation, indem man immer eine Qualität vor die andre setzen müsste und umgekehrt.

Setzt man statt dessen die Einheit von beiden, so ist auch hiermit immer die Relation der Einheit sowohl zu der einen wie zu der anderen Qualität nicht zu vermeiden.

Durch diese Bestimmungen der Qualität des Seienden ergiebt sich ohne Weiteres der III. Satz: Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich, und ferner der IV. Satz: Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt.

Die Anhänger und Gegner Herbarts haben sich seit der Aufstellung dieser Sätze mit grossem Aufwand von Scharfsinn um die Deutung und Auffassung derselben bemüht. Der Punkt, um den sich der ganze Streit dreht, ist die absolute Position. Mit dem Begriff der absoluten Position steht und fällt das ganze Lehrgebäude Herbartscher Ontologie. Wie ist Herbart auf diesen Begriff gekommen?

Werfen wir einen Blick auf die Lehren vor Herbart, welche den Begriff des absoluten Seins in bestimmter Weise definierten!

„Plato's Idee ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die mit einander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge teilhaben. Sie ist in ontologischem Betracht das reale Objekt des Begriffs. Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen teilen oder derselben Klasse angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese (objektiv-reale, nicht bloss in unsrem abstrahierenden Denken vorhandene) Einheit die platonische Idee. Sie ist das wahrhaft

Seiende, von dem allein es auch ein Wissen giebt, gegenüber den stets wechselnden, sinnlichen Dingen, die in der Mitte schweben zwischen Sein und Nichtsein, und auf welche das Vorstellen, nicht das Wissen geht. Weil es ein Wissen giebt, muss es ein unveränderliches Objekt des Wissens geben, das in Wahrheit ist.“ (Ueberwegs Geschichte der Philosophie, Band I, S. 153.) Vgl. Dr. Heinrich von Stein: „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.“ Göttingen 1862.

Plato ist also der Urheber des dualistischen Spiritualismus oder der Metaphysik der zwei Substanzen. Körper und Seele sind nach ihm grundverschiedene Wesen, die nicht eine einzige Eigenschaft mit einander gemein haben, gleichwohl aber äusserlich an einander gebunden sind.

Die Schwierigkeiten dieser Anschauung liegen in dem Problem der Wechselwirkung. (Grundzüge der physiologischen Psychologie v. W. Wundt 1887. Bd. II, S. 535.)

Leibniz suchte diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dass er die Verbindung des äusseren und inneren Geschehens als eine mit der Weltordnung ursprünglich gegegebene Thatsache auffasste. Leibniz suchte auf diese Weise einen Begriff zu entwickeln, welcher gleichzeitig die Selbständigkeit des individuellen Bewusstseins und die Realität einer ausser diesem stehenden Welt verbürgt. Seinem monadologischen System entsprechend war die Seele als die Trägerin der unmittelbaren inneren Erfahrung das Ursprüngliche, die geistige Substanz, und die körperlichen Vorgänge nur Erscheinungen an dieser geistigen Substanz. Die Seele war unter den andern einfachen Wesen oder Monaden, die den Leib und die Aussenwelt bilden, nur durch ihre bevorzugte Lage ausgezeichnet.

Das Problem der Wechselwirkung zwischen der Seele und der Körperwelt war auf diese Weise nicht gelöst.

Nach Kants Kritik der reinen Vernunft sind die Erscheinungen unterschieden von den Dingen an sich; der Stoff der ersteren sei durch die Sinnesaffektion gegeben,

die Form aber von dem Subjekte selbst erzeugt. — Der subjektive Ursprung, den Kant den Formen der Erkenntnis zuschreibt, ist ein idealistisches Element, das Gegebensein des Stoffes ein realistisches. In seiner Lehre von den Dingen an sich ist die denselben beigelegte Funktion des Affizierens unserer Sinne ein realistisches, die denselben vindizierte Freiheit ein idealistisches Element. (Ueberweg a. a. O. Band III, Seite 205.)

Die Wechselwirkung der idealistischen und realistischen Elemente, um deren Erklärung man sich bisher vergeblich bemüht hatte, war auch bei Kant ein ungelöstes Problem geblieben. — So wurde in zweifacher Weise der Versuch gemacht, eine in sich selbst harmonische Gesamtansicht herauszubilden. Fichte bildete unter Hintenansetzung des realistischen Elements des Kantischen Dualismus die idealistische Richtung aus, indem er zu einem subjektiven Idealismus gelangte, nach welchem das Mannigfaltige der Erfahrungen ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen produziert werden. — Ich ist das absolute Ich. — Die Form aller Erkenntnis besteht in der Setzung des Ichs als Ich und Nicht-Ich und in der Anerkennung der Identität des Ichs mit dem Nicht-Ich. — Vgl. Historisch-Biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie. Bearbeitet von Dr. Ludwig Noack. Leipzig 1879. Artikel „Fichte". „Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaften". (1795.) Seite 276 u. ff.

Im Gegensatz zu Fichtes subjektivem Idealismus hat Herbart unter Anknüpfung an das realistische Element in der Kantischen Philosophie den Seinsbegriff in einer Weise dargestellt, deren vorherrschenden Charakter er selbst als Realismus bezeichnete. — Das Sinnlichwahrnehmbare ist die Veranlassung zur Annahme von etwas Seiendem, das ausserhalb unserer Sinne existiert und sich nur durch die Einwirkung auf unsere Sinne kund giebt. — Über die Beschaffenheit des Seienden, das ausserhalb unserer Sinne liegt, lässt sich nichts aussagen. Die Anerkennung aber,

dass etwas sei, das Nichtaufzuhebende, das der Wahrnehmung entspricht, dessen Qualität aber nicht bekannt ist, ist der Begriff des Seins. — Indem nun Herbart dieses Sein als an und für sich betrachtet und ihm jede Anlehnung nicht nur an irgend ein auffassendes Subjekt abspricht, sondern auch jede Beziehung desselben zu irgend etwas anderem leugnet, kommt er zu der absoluten Position, die als solche schon in der Empfindung vorhanden ist, bevor sie noch im Denken durch die Aufhebung ihres Gegenteils — also des Nichtseins — erzeugt wird.

Wie stellen sich die Anhänger seiner Lehre zu diesen Ausführungen?

Foltz erklärt das Seiende folgendermassen: Eben dasjenige nun, was wahrgenommen werden kann, aber durch wirkliches Wahrgenommenwerden nicht bedingt ist, hält man gemeinhin für das Seiende[1].

Nach Herbart ist das Seiende unabhängig von dem auffassenden Subjekte, d. h., wie Foltz sagt, nicht durch wirkliches Wahrgenommenwerden bedingt. Und doch soll es wahrgenommen werden können, wo das Wesen dieses Begriffes in der Unmöglichkeit des Wahrgenommenwerdens liegt? Das ist ja die vollkommenste Probe einer Irrlehre, gegen die sich Herbart mit Nachdruck bei einer anderen Gelegenheit verwahrt.

Foltz[2] sagt ferner: „Das erste Merkmal des Begriffs vom Sein ist demnach die Unabhängigkeit von dem auffassenden Subjekt, von unserem Empfinden, Vorstellen, Denken."

Aus dem vorangegangenen Satze, wo Foltz das Sein für wahrnehmbar hält, obwohl es in Wirklichkeit nicht wahrgenommen wird, ist dieser Satz, der sich als Schlussfolgerung ergeben soll, worauf das „demnach" hinweist,

---

[1] Foltz, Die metaphysichen Grundlagen der Herbartschen Psychologie und ihre Beurteilung durch Herrn Dr. Dittes. Gütersloh 1886. Seite 27.

[2] Ibidem Seite 27.

nur dahin zu verstehen, dass das Sein an und für sich unabhängig von einem auffassenden Subjekte sei, d. h. sich um ein solches gar nicht kümmere. Im Seinsbegriff als solchen ist jedoch nichts enthalten, weshalb es nicht wahrgenommen werden könnte.

Das „unabhängig" im Foltzschen Sinne widerspricht vollständig der Unabhängigkeit des Seins, wie sie Herbart auffasst. Nach Herbart ist die von Foltz immerhin als möglich postulierte Wahrnehmbarkeit von vornherein unmöglich. Das Sein ist nur ein Begriff und es ist nur eine begriffliche Operation, durch welche wir das Sein gewinnen. „Das Sein der Dinge kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatz gegen das, was nicht ist, sondern bloss gedacht wird"[1].

Foltz scheint bei seinem Seinsbegriff nicht bedacht zu haben, dass das Sein, welches nicht wirklich wahrgenommen wird, aber wahrgenommen werden könnte, auch nur zum Schein herabsinken würde; denn der Gegenstand, gleichviel welcher Wahrnehmung, kann nur immer Schein sein.

Ganz derselben Verwechselung macht er sich an der Stelle schuldig, wo er Herbart in dem Kernpunkte seiner Lehre gegen die Angriffe seiner Gegner zu schützen sucht. Den Herbartschen Satz: In jeder Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt, sucht er dadurch zu erklären, dass ja das Kind dem Empfundenen das Sein zuschreibt, ohne über diese Setzung zu reflektieren. Freilich setzt das Kind das Empfundene, indem es dasselbe irrtümlicher Weise als das wirkliche Sein ansieht. Das also, was von der subjektiven Wahrnehmung bedingt wird, was ferner nur durch die Willkür eines kindlichen Denkens als absolut gesetzt wird, soll eine absolute Position im philosophischen Sinne sein?

Bedauerlich ist es, dass die Philosophie Herbarts durch solche Deutungen in Misskredit gebracht wird.

---

[1] Herbarts Werke, IV. Band; Schriften zur Metaphysik, Seite 74.

Nicht viel glücklicher in der Verteidigung der absoluten Position ist der begeisterte Anhänger Herbartscher Theorien, O. Flügel.

Flügel wendet sich gegen die von Ostermann angegriffene Lehre von der absoluten Position, nach welcher die Unabhängigkeit des Seins von dem Vorstellenden und jedem anderen Dinge in Abrede gestellt wird mit dem Einwande: Es liege, da ja die eine Relation, nämlich die zu dem auffassenden Subjekte allgemein als unvereinbar mit dem Begriff des Seins anerkannt wird, kein Grund vor, „auch die Relation zu allen andern Dingen als dem Sein weniger zuwider aufzufassen“ [1].

Er schliesst also von der allgemein zugestandenen Unabhängigkeit des Seins von dem Subjekte auf eine solche von allen übrigen Dingen, womit er den Sprung Herbarts vom einfachen Setzen des Seins (als unabhängig vom menschlichen Denken) zum absoluten Setzen (d. h. unabhängig nicht nur vom auffassenden Subjekt, sondern auch von jeder anderen Beziehung) zu verteidigen sucht.

Nun spricht er im Sinne Herbarts dem absoluten Sein jede Relation ab, wobei er zur Erklärung Herbarts hinzufügt: „Das Seiende bedarf für sich keiner Stütze, wohl aber bietet es den Halt für etwas anderes“ [2].

Nun ist diese an und für sich löbliche Eigenschaft des Seienden als Stütze für etwas anderes durchaus nicht verträglich mit dem Begriff der vollständigen Unabhängigkeit, denn sowohl die aktive wie die passive Beteiligung an einem Verhältnis setzt Abhängigkeit voraus. —

Einer der bedeutendsten Gegner Herbarts ist Lotze. Er wendet sich vor allen Dingen gegen die von Herbart behauptete Unabhängigkeit des Seienden von andern Dingen,

[1] Dr. W. Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie. Kritik von O. Flügel. Zeitschrift für exakte Philosophie, Band XV, Seite 282.

[2] Ibidem Seite 285.

stimmt aber mit diesem überein in der Ansicht von der Abhängigkeit des Seienden vom Subjekt.

Lotze schliesst seine Betrachtungen über die absolute Position Herbarts an folgende Ausführungen Herbarts über die Qualität des Seins an: In der Setzung des Seienden als absolut liegt die Einfachheit seiner Qualität derart, dass man nie das eine Merkmal vor das andere, also A nie vor B setzen kann, auch nicht A und B zusammengenommen als Einheit, da diese Einheit nur unter Voraussetzung und mit Bezug auf die Komponenten denkbar ist. „Diese Relation ist das Widerspiel der absoluten Position“ [1]. Lotze sagt nun: „Diese ganze Verlegenheit könnte doch nur demjenigen begegnen, dessen Aufgabe es wäre, eine Welt zu machen, und auch ihm nur dann, wenn eine Beschränktheit seiner Wirkungsweise ihn daran hinderte, Vieles gleichzeitig zu schaffen, und ihn nötigte, in einem Zeitverlaufe von der Herstellung des einen Elements zu der des anderen überzugehen“ [2].

Ostermann[3] wiederholt die Angriffe jener, welche Herbart die Auffassung von der Abhängigkeit seines Seinsbegriffs von unserem Denken und die schliessliche Identifizierung des Seins mit dem Denken aus dem Grunde zum Vorwurf machen, „weil die Beschränktheiten und Verlegenheiten unseres Denkens ohne weiteres dem Seienden aufgehängt werden“[4].

Zu welchen Konsequenzen übrigens die völlige Beziehungslosigkeit des Herbartschen Seinsbegriffs führe, weist Lotze in seiner Metaphysik nach.

Denkt man sich ein reines Sein, „so müssten, damit irgend ein Verhältnis bestehe, die Beziehungspunkte, zwischen denen es stattfinden soll, in unabhängiger Wirk-

[1] Herbarts Werke, IV. Band, Seite 84.

[2] Lotze, Metaphysik, Seite 39.

[3] Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie, Seite 11.

[4] Ostermann, a. a. O., Seite 17.

lichkeit bestehen. Ein Sein der Dinge, völlig auf sich beruhend, und eben durch diese Selbständigkeit Grund der Möglichkeit anzuknüpfender Verhältnisse, muss jedem als wirklich anzunehmenden Verhältnisse vorausgedacht werden“ [1].

Aber „je mehr wir aus dem Begriff des Seins jeden Gedanken einer Beziehung entfernen, in deren Bejahung es bestände, umsomehr verschwindet die Möglichkeit der „Unterscheidung“ dieses Begriffs von anderen, „denn an keinem Orte zu sein, keinen Platz in dem Zusammenhange anderer Dinge zu haben, von keinem eine Einwirkung zu erleiden und an keinem sich durch Ausübung irgend einer Wirksamkeit zu verraten: diese Beziehungslosigkeit ist genau das, worin wir das Nichtsein eines Dinges finden würden, wenn wir den Vorsatz hätten, es zu definieren“ [2].

Wenn wir somit für den Herbartschen Seinsbegriff ebensogut das Nichtsein setzen können und ihm infolgedessen jede Bedeutung für eine praktische Verwertung absprechen müssen, so können wir mit Lotze[3] „den Begriff des reinen Seins eben nur als eine völlig legitim gebildete Abstraktion auffassen, welche das Gemeinsame zu umfassen sucht, das in vielen Beispielen des Seins als Unterschied vom Nichtsein liegt“.

Man versuchte, wie wir gesehen haben, und versucht noch jetzt, die Metaphysik Herbarts zu rechtfertigen oder zu widerlegen, indem man seinen Begriffen andere substituiert, deren Richtigkeit ebenfalls einer Kritik unterliegen könnte.

Der wichtigste von den Gegnern Herbarts ist Trendelenburg deswegen, weil er sich nicht bloss damit begnügt, die Irrtümer Herbartscher Metaphysik zu widerlegen, sondern durch Darlegung des Falschen in derselben eigene Gesichtspunkte gewinnt. Trendelenburg weist nach, dass die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen

[1] Lotze, Metaphysik, Seite 33.
[2] Ibidem, Seite 33 und 34.
[3] Ibidem, Seite 36.

bezeichneten Widersprüche im Grunde gar keine sind, sondern erst durch Anwendung eines falschen Kanon, nämlich des künstlichen Begriffs des Seins oder durch falsche Anwendung eines richtigen Prinzips, des Gesetzes der Identität, gemacht werden. Existierten aber wirklich derartige Widersprüche, so seien sie von Herbart nicht nur nicht gelöst, sondern — falls sie gelöst wären — wären andere und grössere ungelöst.

Nach Herbart ist das wirkliche Geschehen nichts anderes als das Bestehen wider die Negation. Dagegen zeigt Trendelenburg, „dass diese ganze Erklärung, bestimmt, den Widerspruch aus der Veränderung wegzuschaffen, die Veränderung in der Form der Bewegung in sich enthält, und dass also der Widerspruch, wenn er einer ist, sitzen bleibt, wo er sitzt".

(Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Band III, 1867, Seite 83).

Die grösseren Widersprüche, die Herbart, selbst wenn er durch den Begriff des wirklichen Geschehens die in der Kausalität gefundenen Widersprüche ungelöst lässt, liegen in der Natur des inneren Zweckes, der Positives wolle und das positive Wesen des Organischen bewirke, aber aus Herbarts wirklichem Geschehen, welches nur wider die Negation bestehe und nur gegen die äussere Relation sich selbst erhalte, nicht verstanden werden kann.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, das so oft erörterte Für und Wider von neuem aufzunehmen. Wir glauben vielmehr eine Förderung der Streitfrage damit erreicht zu haben, wenn wir uns vor allem die Vorbedingungen klar machen, welche Herbart zu der Annahme eines solchen Seinsbegriffes gedrängt haben.

Von diesen Vorbedingungen ist unbedingt die wichtigste seine Methode, mit der er sich die metaphysischen Fragen lösen zu können glaubte.

Diese Methode bestand in einem streng logischen Vorgehen. Den Ausgangspunkt für seine Metaphysik bildete

einzig und allein der Satz des Widerspruches: Wenn Nichts der Grund von etwas wäre, so wäre Nichts Etwas, was ein Widerspruch ist; folglich muss alles einen Grund haben.

Freilich hat Kant[1] nachgewiesen, dass dieser Satz nur für die Begriffsentwickelung Wert hat, dass wir, was alles Wissen anbelangt, nur auf die Empirie hingewiesen werden, dass aus einem mit noch so grosser Konsequenz durchgeführten logischen Denken kein thatsächliches Wissen konstruiert werden kann, dass man — um kurz zusammenzufassen — aus dem Satze des Widerspruches nur analytische Urteile folgern kann, während die synthetischen sich niemals aus ihm ableiten lassen.

Herbart kümmert sich jedoch trotz der Betonung des Empirischen wenig um die Erfahrung. Charakteristisch für seine Stellung der Empirie gegenüber ist seine Geringschätzung von Hume, dem klassischen Vertreter des Empirismus[2].

Für Herbart stand es vollständig ausser Zweifel, dass aus dem Satze des Widerspruchs der Satz des zureichenden Grundes bewiesen werden kann: Das Kausalgesetz bedarf keiner anderen Fundierung als des formallogischen Denkens. Hume und Kant sind überflüssig gemacht[3].

Herbarts Stellung in der Geschichte der Philosophie ist die des rein logischen Rationalismus der Wolff'schen Schule. „Zwar spricht Herbart viel von der Erfahrung", sagt Capesius[4] in seiner verdienstvollen Schrift über die Metaphysik Herbarts, „aber im Grunde genommen ist sie

[1] Kant, Träume eines Geistersehers. Kants Werke, herausgegeben von Hartenstein. 1867. II. Band.

[2] Herbarts Schriften, Band III, Seite 225. Hume — „ein Witzling, der die ernsthaftesten Fragen im Konversationstone abzumachen gedenkt." Vgl. Allgemeine Metaphysik §§ 60 ff.

[3] Die Metaphysik Herbarts von Dr. J. Capesius. Leipzig 1878, Seite 65.

[4] Ibidem, Seite 64 und 65.

bei ihm doch mehr Zielpunkt als Ausgangspunkt der Metaphysik. Denn das an der Schwelle des Systems stehende „Gegebene“ macht einen so winzig kleinen Bruchteil unseres Erfahrungswissens aus, dass hier von einer Erfahrungsbasis — im heutigen strengeren Sinne des Wortes „Erfahrung“ — nicht die Rede sein kann. Im Sein, auf welches das Gegebene schliessen lässt, liegt der Keim, aus dem nun in der Treibhausatmosphäre des reinen Denkens das System mit Stamm, Ästen und Zweigen üppig emporschiesst.“

Im Sinne dieser Methode, mit deren und der aristotelischen formalen Logik Hilfe man aus reinem Denken die Welt und das Sein zu konstruieren gedachte, rügt Herbart an Locke „das resignierende Stillstehen bei gewissen Dunkelheiten, die sich durch fortgesetztes Denken gar wohl aufhellen lassen“[1]. Von diesem empirischen Ignoramus und Ignorabimus, das schon Kant ausgesprochen hat, indem er erklärte, von den Dingen an sich nichts zu wissen, war Herbart sehr weit entfernt; deshalb musste er zu Hypostasierungen und zum Substantialisieren der Begriffe Zuflucht nehmen, wie wir dies oft genug nachzuweisen Gelegenheit haben werden, oder er musste — um eine Übereinstimmung von Erfahrung und Denken herbeizuführen, die Erfahrung dem Denken ganz willkürlich anpassen und „mit unmerklichem Clinamen der Beweisgründe, dadurch, dass er nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielt, die Vernunft so lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermutet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden“[2].

Es mag wohl am Platze sein, dass die treffliche Charakteristik Kants von den rationalistischen Philosophen

[1] Herbarts Schriften. Band III, S. 194.

[2] Kant, Träume eines Geistersehers, II. Teil, II. Hauptstück, Seite 366 und 367, Band II.

hier ohne weiteres auf Herbart übertragen wird, einmal wegen ihrer zutreffenden Schärfe, dann aber, weil sie thatsächlich zur Erklärung eines rein logischen Vorgehens vorzüglich dienen kann — und uns auf die wichtige Frage hinüberleitet: Wie kam Herbart zu seinem Seinsbegriff, welche Erfahrungsthatsachen, welche „ausgesteckten Stäbe“ [1] hatte er dabei im Auge und wie hatte er danach die Vernunft gelenkt? —

Zu diesem Zwecke müssen wir uns vor allen Dingen klar machen, wie Herbart sich das beziehungslose Ding, aus dem er die absolute Position folgerte, gedacht haben mag und wodurch er auf diese Beziehungslosigkeit gebracht wurde.

Der Mensch muss in seiner natürlichen Auffassungsweise von dem ausgehen, was sich seinen Sinnen wahrnehmbar macht. Da aber die Dinge sich nur in Beziehung auf andere uns bemerkbar machen, so kann man in der Betrachtung zweierlei in Erwägung ziehen: das Ding als solches und getrennt von ihm seine Beziehung.

Diese doppelte Betrachtung stellte Herbart augenscheinlich an; da sich nämlich, wie es ja natürlich ist, die Unmöglichkeit einer solchen Trennung ihm herausstellte, versuchte er, seiner Tendenz entsprechend, dem Problem eines beziehungslosen Dinges beizukommen und dieses Ding als einer jeden Beziehung vorweggenommen sich zu denken. Er konnte sich dabei nur als Schöpfer vorkommen, der die Dinge schafft und ihnen jede Einwirkung auf einander versagt.

Man denke sich z. B. in einem menschlichen Körper alle Funktionen plötzlich eingestellt. Die körperlichen Moleküle ruhen kalt und teilnahmlos neben einander „in absoluter Ruhe und Stille, in feierlichem Schweigen über der Spiegelfläche des völlig ruhenden Meeres“, wie Herbart zuerst von dem absoluten Sein spricht[2]. Die körperlichen

[1] Kant, Träume eines Geistersehers.

[2] Herbarts Schriften, Band XII, Seite 24.

Moleküle als Gegenstand rein anatomischer Betrachtung würden etwa die beziehungslosen Dinge im Herbartschen Sinne wiedergeben.

Es entsteht nun die Frage: Wo hat Herbart den Typus eines solchen beziehungslosen Dinges gesehen? Welches thatsächliche Verhältnis mag ihm dabei vorgeschwebt haben?

Darauf antwortet Herbart[1]: „Die Psychologie zeigt uns an dem Beispiel der Seele eine ganz vorzügliche innere Bildung eines einfachen Wesens. Nach diesem Typus muss man sich die eines jeden anderen auch unter den nicht vorstellenden Wesen denken."

Den Begriff der Seele als eines einfachen Wesens hat Herbart kritiklos von seinen Vorgängern übernommen. Die Einfachheit der Seele, die ohne weiteres aus der Einheit derselben gefolgert wurde, galt als ein unumstösslicher Lehrsatz, an dem auch Herbart nicht zu rühren wagte, ihn im Gegenteil weiter auszubilden und zu begründen trachtete.

Indem nämlich der Seele eine umfangreiche Thätigkeit zuzuschreiben sei, und sie somit — falls sie sich an einem Ort befände, wie Cartesius es annahm, indem er der Seele die Zirbeldrüse als Sitz angewiesen hatte — ihrer Aufgabe, alle weit aus einander liegenden sinnlichen Eindrücke zu interpretieren, nicht genügen könnte, so kann sie sich weder irgendwo befinden noch irgendwann[2].

Nachdem nun Herbart die Seele, d. h. das einfache Sein von jeglicher denkbaren Beziehung losgelöst hatte, war für ihn die absolute Position gegeben, die er dann in jedes andre Sein hineinbrachte und auch im Sinne seines allumfassenden Systems hineinbringen musste. Die Seele war der „ausgesteckte Stab", dem er bei der Deduktion des beziehungslosen Seins zusteuerte.

---

[1] Herbarts Werke, Band V, Seite 112.
[2] Band V, Seite 108 und 109.

Bleiben wir nun bei der ersten Hälfte unseres Bildes!

Der Körper, sofern er nur der rein anatomischen Untersuchung zugänglich ist, würde etwa das wiedergeben, was wir vorher unter dem Dinge, das jeder Beziehung vorweggenommen ist, meinten. Es fehlt hierbei jede Einwirkung der Organe auf einander und somit jede Beziehung derselben zu einander. Wenn sich nun aber in dem Körper physiologische Funktionen einstellen, wenn in demselben etwas vorgeht, wenn die körperlichen Moleküle aus dem Zustand der Beziehungslosigkeit heraustreten, was geschieht dann? Treten sie jetzt etwa in Beziehung und Abhängigkeit zu einander? Ändert sich beim Geschehen an dem ursprünglich teilnahmlosen, beziehungslosen (anatomischen) Zustand etwas, wenn sie „physiologisch" werden? Um diese Frage in Herbarts Sinne zu beantworten, müssen wir auf seine Lehre vom Geschehen etwas näher eingehen.

Wir stellen die Frage, wie die Dinge vom Sein ins Geschehen kommen? „Derselbe Schein, welcher uns zwingt anzunehmen, dass etwas ist, eben dieser treibt uns noch weiter; er treibt vom Sein zum Geschehen."[1] „Was kann denn geschehen? Die Qualitäten der einfachen Wesen sind da, was kann ihnen nun begegnen, oder was kann ausser ihnen begegnen?"[2]

„Im wirklichen Geschehen kann das Seiende weder an sich abweichen, noch sich äussern, noch erscheinen."[3]

Was geschieht denn nun?

Man denke sich also die Realen, da sie ihrer Einfachheit wegen jeglicher Veränderung unzugänglich sind, „in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander bestehen in dem Zustande des Widerstandes"[4].

---

[1] Herbarts Werke, IV. Band, § 231, Seite 132.
[2] Ibidem, § 232, Seite 132.
[3] Ibidem, § 232, Seite 132.
[4] Ibidem, § 234, Seite 137.

„In der Sinnenwelt finden wir aber den Widerstand im Druck. Druck ist Ruhe durch gegenseitiges Bestehen vor einander.“ [1]

„Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt.“ [2]

„Das wirkliche Geschehen ist somit nichts anderes als ein Bestehen wider eine Negation.“ [3]

So hat Herbart den Schlüssel gefunden zu dem Rätsel des Geschehens. Der Übergang von dem teilnahmlosen Ruhen der Moleküle neben einander in die physiologische Funktion werde also einfach dadurch bewirkt, dass die Moleküle wider einander bestehen. Störung könne gar nicht eintreten, da sie immer von neuem durch die Selbsterhaltung aufgehoben werde.

Zu einer solchen Lösung musste eine Methode führen, die aus rein logischen Begriffen sich das Weltbild konstruiert und nur nebenbei die Erfahrung gelten lässt für Menschen hebetioris ingenii.

Die Seele ist einfach; jedes andere Ding ist ebenfalls einfach, erstens weil es nach Analogie der Seele gedacht werden muss, deren Einfachheit unmittelbar aus ihrer Einheit resultiert, sodann aber, weil ein Ding, also eine Einheit, nicht gleich der Vielheit seiner Merkmale sein kann, da dies gegen den Satz des Widerspruches, dessen einfachste Form — der Identitätssatz — lautet:

A ist nicht gleich Non-A,

verstossen würde.

Da nun hier die Identität durch die Erfahrung geleugnet wird, so ist das Ding mit mehreren Merkmalen ein Widerspruch und somit das Ding einfach.

Aus der Einfachheit der Seele hat Herbart nach unserer Vermutung den Schluss gezogen, dass jedes andere Ding auch einfach sein muss. Und diese Einfachheit hat er durch ganz grobe Hypostasierung des sprachlichen

[1] und [2] Herbarts Werke, IV. Band, § 234, Seite 138.

[3] Ibidem, § 236, Seite 141.

Ausdrucks erschlichen. Das Ding ist doch nur eine einfache Bezeichnung, ein Ausdruck, der einen Komplex von Merkmalen zusammenfasst. Es ist somit absolut kein Widerspruch darin, wenn man sagt: das Ding ist gleich seinen Merkmalen. Man drückt damit nur einen thatsächlichen Bestand: Merkmale = Merkmale aus.

„Was mit einem Namen bezeichnet wird, ist auch Eins — kann der Philosoph sich durch diese schlechte Metaphysik auch nur einen Moment hintergehen lassen?“ fragt mit Recht Capesius[1].

Wie man in der Psychologie Herbart zum Vorwurf macht, dass er seinen mathematischen Formeln zuliebe die psychischen Phänomene sich willkürlich zurecht gemacht habe, so kann man auch hier ihm vorwerfen, dass er — um die Einfachheit der Seele in seinem System aufrecht zu erhalten — „logisch-spekulative Kunststückchen“[2] anwandte.

Die Einfachheit bedingt aber auch die Unveränderlichkeit. Ein Ding, das in dem nächsten Momente ein anderes ist, kann nicht dasselbe sein. Sobald wir aber das im Auge behalten, dass ein Ding nur der sprachliche Ausdruck für eine Komplexion der Merkmale ist, dann begreifen wir die Thatsache, „dass eine in concreto gegebene Komplexion nicht in dauernder Unveränderlichkeit besteht, dass vielmehr Merkmale austreten und durch andere ersetzt werden“[3].

Übrigens fehle hier, so führt Capesius[4] weiter aus, die Grundbedingung für die Verletzung des Identitätssatzes, nämlich das Vorhandensein eines und desselben Subjektes, das sich zugleich als ein verschiedenes ausweisen solle:

---

[1] Capesius, Die Metaphysik Herbarts, Seite 72

[2] Ibidem, Seite 73.

[3] Ibidem, Seite 73.

In obiger Ausführung haben wir uns im Wesentlichen an dies verdienstvolle Schriftchen angelehnt.

[4] Ibidem, Seite 74.

„Nur eine höchst unkritische Hypostasierung des Namens kann dazu verleiten, dass man in allen Veränderungen ein und dasselbe Ding zu sehen glaubt.

Mit dem Wechsel der Merkmale verändert sich auch das Subjekt, und eine Handhabe für den Satz des Widerspruches ist nicht mehr anzutreffen."

Diese Vorbegriffe aus der Herbartschen Metaphysik erheben durchaus nicht den Anspruch auf Vollständigkeit oder tieferes Eingehen. Wir haben sie berücksichtigt, weil Herbart nachdrücklichst auf sie verweist, alsdann, weil hierdurch der Gang unserer weiteren Darlegung wesentlich erleichtert ist. Freilich sind wir zu der Herbart widersprechenden Ansicht gekommen, dass nicht die Metaphysik die Stütze seiner Psychologie bildet, sondern dass umgekehrt die metaphysischen Vorbedingungen schon implicite in seinem Seelenbegriff lagen, und dass das Resultat nicht etwa erst gewonnen, sondern von vornherein beabsichtigt wurde. In diesem Sinne teilen wir nicht die Ansicht, dass die Psychologie Herbarts mit der Metaphysik falle. Wir stimmen im Gegenteil mit Th. Lipps[1] überein, der die These aufstellte: Das Wesentliche der Herbartschen Psychologie fällt nicht notwendig mit den metaphysischen Voraussetzungen.

Nachdem wir uns so genügende Klarheit über den Seelenbegriff Herbarts verschafft haben, nachdem wir gesehen haben, dass das seelische Geschehen in dem Zusammen der Seele mit einem Real einer Störung, die erfolgen sollte, und in der Selbsterhaltung, die thatsächlich eintritt, gipfle, wirft sich nunmehr die Frage auf, wie nämlich die Seele beteiligt ist, wenn der Fall eintritt, dass aus Vorstellungen sich neue Vorstellungen bilden. Herbart giebt uns Aufschluss darüber, indem er sagt[2]: „Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen."

[1] Zur Herbartschen Psychologie. Bonn 1879.

[2] Herbarts Werke, Ausgabe Hartenstein, Band V, Seite 15 ff.

„Widerstand ist Kraftäusserung. Dem Widerstehenden ist aber sein Wirken ganz zufällig; es richtet sich nach der Anfechtung, die unter Vorstellungen gegenseitig ist, und durch den Grad ihres Gegenteils bestimmt wird.“ [1]

An diesem Gegensatze haben sie sämtlich zu leiden. An sich selbst sind die Vorstellungen nicht Kräfte. Durch den gegebenen Widerstand muss das Vorstellen nachgeben, ohne vernichtet zu werden, d. h. das wirkliche Vorstellen verwandelt sich in ein Streben vorzustellen, und darin liegt die Möglichkeit der Reproduktion [2].

Ebensowenig wie das Sein von unserer Vorstellung abhängig ist, ist es auch die Qualität. Wie die Qualität des Seins unserem Denken unzugänglich ist, so ist es auch die Seele.

Herbart warnt davor, seine Qualitäten anzutasten [3].

Ostermann [4] scheint diese Warnung übersehen zu haben, da er ihr zuwider thatsächlich eine Trennung zwischen Qualität und Wesen vorgenommen hat.

Indem er nun weiter [5] dieses Wesen, dem die Qualität nur anhafte, in dem ganzen Geschehen unberührt lässt, wobei er sich auf die Herbartsche Lehre von dem Inkommensurablen in den Begriffen vom Sein und Geschehen stützt, macht er die Seele völlig überflüssig.

Wie sehr übrigens der Herbartsche Begriff von der Seele zu Missverständnissen Veranlassung giebt, ersieht man daraus, dass selbst ein Ostermann die Seele als etwas Materielles auffasst. Er meint [6], dass die Seele bei dem

---

[1] Herbarts Werke, Ausgabe Hartenstein, Band V, Seite 15 u. 16.

[2] Ibidem, Seite 16.

[3] Herbart, Metaphysik, Seite 132: „Hinweg also von den einfachen Qualitäten! Wir dürfen sie gar nicht antasten.“

[4] Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie, Seite 19.

[5] Ibidem, Seite 65.

[6] Ibidem, Seite 20: . . . „Um sich gegen die drohende Störung zu wehren, muss die Seele von deren Vorhandensein doch etwas merken, was ohne eine wirkliche Veränderung nicht denkbar ist.“

Akte der Selbsterhaltung gegenüber der ihr drohenden Störung doch von dem Vorhandensein dieser letzteren im voraus etwas merken müsste, womit natürlich eine Veränderung ihres Zustandes verbunden sein würde, die dem Begriffe der Unveränderlichkeit der Seele widerspräche.

Auch nach dem Aufhören des Zusammens dauern doch die Vorstellungen als Zustände der Seele fort, während sie doch von der Seele ihrer ursprünglichen Anlage nach, wie sie Ostermann auffasst, „abgeschüttelt" werden sollten, „wodurch die Seele sich wahrhaft selbsterhaltend, als das, was sie von Anfang an war, erwiese"[1].

Die einmal irrtümlich vorgefasste Meinung, dass die Seele doch notwendig eine Modifikation erleiden müsste, spricht sich auch darin aus, dass er durch diesen Einwand den Versuch der Herbartianer, die Beharrung der Vorstellungen in der Seele nach Analogie[2] des mechanischen Beharrungsgesetzes zu erklären, beseitigt glaubt.

Ostermann gegenüber versucht Flügel[3] das Zusammen zu erklären, wobei er die von Herbart gewünschte Vorsicht den Qualitäten gegenüber anwendet.

Flügel führt an der unten angegebenen Stelle folgendermassen aus: Solle man ein unveränderliches Wesen als wirkend auffassen, so muss es, da es sich von selbst nicht dazu bestimmen kann, mit anderen Wesen zusammengefasst werden; diese müssen ihm Verschiedenes oder Entgegengesetztes darbieten.

Da nun diese Wesen räumlich von einander getrennt sich nichts anhaben könnten, so ist das Zusammen zu postulieren. Dieses Zusammen ist nur die formale Bedingung; die reale dagegen ist der Gegensatz der Qualitäten, oder der Umstand, dass das eine Wesen im Zusammen

[1] Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer etc., Seite 38, 40 und 41.

[2] Flügel, a. a. O., Seite 301.

[3] Flügel, Zeitschrift für exakte Philosophie, Band XV, Seite 291 und 292.

dem anderen etwas ihm Entgegengesetztes biete. Flügel hat neben Strümpell[1] das Verdienst, dass er den Schwerpunkt des ganzen Seelenproblems auf das Zusammen verlegt. Mit Plato sieht er in dem Zusammen das Wild, das in dem von den Jägern umstellten Busch sich aufhält.

Foltz[2] glaubt die noch immer offen stehende Frage bezüglich des Zusammens in befriedigender Weise dadurch gelöst zu haben, dass er sich das Zusammen als gegenseitige Durchdringung der Atome denkt. Dieselben können eben nur dann wirken, wenn sie völlig ineinander sind.

Die Anlehnung dieser Erklärung an einen chemischen Vorgang, mit dem er das Problem gelöst zu haben glaubt, kann wohl den Laien befriedigen, aber nicht den Chemiker, der nur Umlagerungen oder eine Aufeinanderlagerung, aber keine Durchdringung von Atomen kennt. Wie sollte man sich denn eine Durchdringung denken? Etwa in der Art, dass aus zweien eins werde? — Charakteristisch ist es für den Stand der Herbartschen Seelenlehre, dass ihre Anhänger Rettungen Herbarts durch chemische und physikalische Hypothesen vollziehen wollen. So postuliert Foltz[3] deshalb das Zusammen, weil es in der Natur überhaupt keine Fernwirkungen giebt; so wirkt auch der Magnet aus der Ferne nur dadurch, dass sich seine Anziehungskraft auf das Medium verpflanzt, und somit der Bewegungsimpuls im Eisen nicht sowohl vom Magneten als von dem umgebenden Medium ausgeht. Abgesehen davon, dass der Magnetismus sich auf ein Medium überhaupt nicht übertragen kann, kann man eine solche vage Hypothese zur Stützung des Fundamentalbegriffs einer psychologischen Lehre nicht heranziehen. Ebenso unzuverlässig ist die chemische Hypothese, mit der Foltz[4] die eigentliche

[1] Strümpell, Psychologische Pädagogik, Seite 399.

[2] Foltz, Die metaphysischen Grundlagen der Herbartschen Psychologie und ihre Beurteilung durch Herrn Dr. Dittes, Seite 62 und ff.

[3] Foltz, a. a. O., Seite 65.

[4] Foltz, a. a. O., Seite 66.

Ursache des Zusammens, die in den verschiedenen Qualitäten beruhen soll, dadurch begründet, dass sich in der Chemie vorzugsweise diejenigen Körper vereinigen, welche Gegensätze zu einander darstellen.

Demgegenüber wollen wir versuchen, Herbarts Lehre von der Seele und dem geistigen Geschehen so zu erklären, dass es im Einklang steht mit der von Herbart gegebenen Definition von der Seele.

Herbart sieht in der Welt der äusseren Erscheinungen das Zusammenwirken der Realen als die Grundbedingung für die Existenz der Dinge an; denn wir sind nur insofern berechtigt von der absoluten Position zu reden, als wir schon im Begriffe stehen, sie durch die relative zu ergänzen[1]. Das relative Sein ist die Welt der Erscheinung, d. h. das von den Sinnen Wahrgenommene.

Die Seele wird nicht wahrgenommen, wohl aber das Vorstellen, das geistige Geschehen. Nach Herbart ist die Seele ein absoluter Begriff und existiert in der Wirklichkeit ebensowenig wie das absolute Sein. Wir müssen also darauf verzichten, uns bei dem Begriff Seele etwas vorzustellen, wenn wir nicht gleich an das geistige Geschehen, d. h. an das Vorstellen denken.

Herbart wird somit durch das seelische Geschehen veranlasst, die Seele zu postulieren. Dieses seelische Geschehen, das in seiner einfachsten Form für Herbart die Selbsterhaltung der Seele, d. h. Vorstellung bedeutet, ist eben das Phänomen, das wie jedes andere als Wirkung zweier Kräfte aufgefasst werden muss, deren eine als Real der Aussenwelt ohne weiteres bekannt ist, die andere aber — insofern etwas geschieht — d. h. insofern das Real psychisch in die Erscheinung tritt, postuliert werden muss.

[1] Herbart, Schriften zur Metaphysik, Band IV, Seite 92, § 210. Die Stelle lautet: „Und abermals werden wir sehr gerne einräumen, dass wir zu der absoluten Position gar nicht einmal berechtigt sein würden, wenn wir nicht schon im Begriffe ständen, sie durch die relative zu ergänzen.

Die Seele also existiert nur insofern als eine Vorstellung da ist, und da eine Vorstellung ohne das, was sie verinhaltlicht, nicht zu denken ist, so fügen wir hinzu: Die Seele existiert insofern, als sie mit einem ihr entgegengesetzten Reale im Zusammen ist. Andererseits aber können wir nicht zugeben, dass sie nach dem Verschwinden der Vorstellung selbst verschwindet und aufgehoben wird. Dieser Widerspruch nötigt uns, die Seele als unabhängig von den Vorstellungen oder richtiger von den Realen der Aussenwelt aufzufassen. Die Seele würde somit etwa als eine virtuelle Energie aufgefasst werden können, von deren Dasein man sofort, sobald ein Real hinzukommt, sich überzeugen kann.

Der Definition der Seele und des Realen, als eines unabhängigen Seins, gemäss ist auch dieses Zusammen nicht in der Art aufzufassen, dass die Seele sich zur Wehr gegen das anstürmende Real setzt, sondern nachdem sie durch das Vorhandensein des Reals sofort in Erscheinung tritt, ist auch schon das eigentümliche Verhältnis da, welches dadurch hervorgerufen wird, dass beide Reale verschiedenes bedeuten, und sich als solche ohne irgendwelches Hinzuthun ihrerseits behaupten.

Das Verhältnis nun, das in der Verschiedenheit gegeben ist, ist eben die Vorstellung selbst.

Hiernach wäre eine Vorstellung nur unter der Voraussetzung des Zusammens der Seele mit dem Real zu postulieren; sobald das Real verschwindet, existiert nur die Seele in ihrem virtuellen Zustande; es giebt aber keine Vorstellung mehr, da ja das Verhältnis nicht mehr vorhanden ist.

Lassen wir eine solche Auffassung gelten und fragen nun, wie sie sich bei der Reproduktion bewähren würde. Die Seele tritt mit einem neuen Real ins Zusammen, stiftet somit — um uns metaphorisch auszudrücken — ein neues Verhältnis, d. h. eine neue Vorstellung. Was ist nun mit der alten Vorstellung geworden? Herbart meint,

sie bestände weiter, und zwar indem sie sich in das Streben vorzustellen verwandele; d. h. in die soeben entwickelte Auffassung übertragen: Das alte Zusammen der Seele mit einem Real ist in das Streben vorzustellen verwandelt.

Nun ist aber doch schon ein neues Verhältnis da! Giebt es also zwei Seelen? Eine, deren Zusammen vorzustellen strebt, die andere, die im wirklichen Verhältnis steht?

Es bleibt somit nichts anderes übrig, als dass wir der Annahme Herbarts entgegen annehmen, die Vorstellung A, die durch die neue Vorstellung B abgelöst wird, sei nunmehr keine Vorstellung; um sie zu reproduzieren, müsse das alte Zusammen wieder eintreten. Dann bekämen wir aber nicht etwa die alte, sondern thatsächlich eine neue Vorstellung. Für die aus dem Verhältnis ausgeschiedene Vorstellung ist absolut kein Platz vorhanden; wo bleibt sie inzwischen? Grund für ihr Bleiben ist nicht mehr vorhanden, da ja das entsprechende Real inzwischen verschwunden ist.

Nehmen wir aber einen anderen Gesichtspunkt zu Hilfe und nehmen wir an, dass Herbart sich den Anteil der Seele an den Vorstellungen in der Weise gedacht habe, dass sie gleichzeitig mit mehreren Realen Verhältnisse eingehen könne, wobei sie aber ganz und ungeteilt bleibe. Und während eine Vorstellung in Hemmung verbleibe, und indes eine neue Vorstellung sich im Bewusstsein aufhalte, wären an der Seele verschiedene Helligkeitsgrade wahrzunehmen: einer, der nicht in Erscheinung träte und welcher der gehemmten Vorstellung entspräche, ferner ein verschwommener Helligkeitsgrad, welcher mit der eben ins Bewusstsein tretenden Vorstellung genau korrespondiere, und endlich einer, der als Korrelat zu der im Bewusstsein befindlichen Vorstellung aufgefasst werden könnte.

Somit wäre der Anteil der Seele so zu denken, dass sie allerdings völlig unverändert bleibe und doch trotzdem durch das von dem Real auf sie geworfene Licht bei der

in diesem Moment entstehenden Vorstellung zugegen ist. — Aber auch diese Möglichkeit muss ausgeschlossen werden. Es bleibt noch immer unverständlich, warum das eine Verhältnis durch das andere verdrängt wird, warum — um in unserem Bilde zu verbleiben — das Licht, welches in diesem Verhältnisse die Seele zur Erscheinung bringt, bei dem Eintreten einer neuen Vorstellung ausgeht. Es müssten doch nur verschiedene Helligkeitsgrade vorhanden sein; durch alle neuen Vorstellungen müsste die alte gleichsam hindurchschimmern; thatsächlich aber verschwindet diese vollständig. In dem Verhältnisse selbst ist eine Notwendigkeit dieses Verschwindens nicht gegeben; durch das Eintreten einer Vorstellung auch nicht; denn das Natürlichere ist es, dass dann beide nur in verschiedenen Helligkeitsgraden im Gedächtnis verbleiben. Wenn Herbart diese Notwendigkeit in der Verschiedenheit der Reale sieht, so hätte er eben erklären sollen, inwiefern durch die Verschiedenheit derselben die Verdrängung der Vorstellungen zu stande komme.

Und das ist die schwächste Stelle Herbartscher Psychologie.

Die ganze Lehre von der Reproduktion, Hemmung, Wölbung und Spitzung, den Associationsreihen und dem Gedächtnis fällt zusammen; mit mechanischen Gleichnissen ist wohl der Darstellung und der Beschreibung gedient, aber erklärt ist damit nichts.

Wir bleiben noch immer bei der Unmöglichkeit stehen, uns von einem inneren Vorgange etwas vorzustellen; denn das Vorstellen können wir uns ebensowenig denken wie die Seele. Wir wissen nur etwas von den Vorstellungen, d. h. wir werden unter Umständen gewahr, dass wir neue Eindrücke gewonnen haben. Nicht aber können wir sagen, durch welchen Vorgang dieser oder jener Eindruck zur Vorstellung wird; ebensowenig, wie es kommt, dass die Existenz der Vorstellung wieder zum Gegenstand einer neuen Vorstellung wird. Durch das Sehen des Rot wird

die Vorstellung desselben erregt, aber noch nicht die Vorstellung, dass das Rot von mir vorgestellt wurde. Damit ist der Beweis geliefert, dass ich zu gleicher Zeit nur eine Vorstellung haben kann, und dass jede Vorstellung der Gegenstand zu einer neuen werden kann. Herbart war es ebensowenig möglich, sich eine Seele und den Vorgang des Vorstellens zu denken. Er konnte sich aber nicht von der Tradition loslösen; den Begriff der Seele konnte er unmöglich weglassen, obwohl er ihm fortwährend störend in den Weg trat. Freilich hat er diese Seele aller Merkmale entkleidet; aber eine Seele, der alle Merkmale fehlen, ist nach unserer Auffassung gleichbedeutend mit nichts; und wie ich mir ein Nichts nicht denken kann, so kann ich auch die Seele nicht denken, d. h. sie existiert nicht. Und das ist die notwendige Schlussfolge, auf die Herbart hätte kommen müssen.

Da er aber in diesem Falle keine Möglichkeit fand das Denken, d. h. die Umsetzung der äusseren Eindrücke in Vorstellungen zu erklären, so verfiel er unter Zuhilfenahme mechanischer Gesetze auf die Annahme, dass die Reale im Zusammen mit einander die Vorstellungen bewirkten.

Damit hat er etwas Unbekanntes durch ein neues Unbekanntes zu erklären gesucht; denn gegen das Zusammen sträubt sich jede logische Auffassung. Wir fragen: Was ist denn zusammen? Antwort: Die Seele mit einem Real. Dass diese Antwort erfolgen würde, konnte man sich schon denken; denn die Seele muss doch teilhaben an dem, was man geistige Vorgänge nennt; andererseits giebt jeder Vorstellung der wahrgenommene Gegenstand erst ihr charakteristisches Gepräge und unterscheidet sie von anderen desselben Individuums. Somit mussten diese beiden Faktoren in irgend eine gegenseitige Beziehung treten.

Nun widerspricht der soeben gewonnene Begriff der Seele als ein Real der Auffassung von den Beziehungen derselben zu anderen. Darum giebt Herbart ihr ein

Streben der Selbsterhaltung gegenüber den Störungen von aussen her. — Wie ist nun eine solche Störung und Selbsterhaltung zu denken? Wir bleiben hier vor der Alternative stehen, entweder diese Begriffe, oder die Erklärung des Vorstellens durch das „Zusammen" als falsch hinzustellen. — Woher weiss aber Herbart etwas von der Störung, die erfolgen sollte?

Wir stehen hier vor einem Versuche, der seiner Natur nach völlig misslingen musste. — Herbart will nämlich rein transscendentale Fragen erklären. Er hat sich vorgenommen zu erklären, wie beispielsweise — um sich der neueren Terminologie zu bedienen — ein äusserer Reiz eine Empfindung auslöst. Er besitzt die Naivetät, der alten metaphysischen Schule das „Zusammen", das doch nur reine Zurechtlegung ist, ein Analogon, das der Körperwelt entnommen ist und das nur höchstens den Zweck haben könnte, zu zeigen, wie man sich einen solchen Vorgang denken müsse, als eine Erklärung hinzustellen. Ganz ebenso verhält es sich, wenn er das Zurückbleiben einer Spur von irgend einer Empfindung im Gehirne mit dem Streben vorzustellen erklären will. Jener Vorgang hat aber keinen psychischen Parallelprozess; wir wissen nichts davon, dass mittlerweile etwas zurückbleibt; Herbart aber will es wissen.

Sein Streben ist ein unfruchtbares und muss es bleiben, so lange wir nicht ein höheres, ein oberes Gehirn haben, mit dem wir die Vorgänge in dem jetzigen kontrolieren könnten, eine zweite Seele, der die unserige als Objekt dienen könnte.

Bis jetzt versuchten wir, die psychologischen Grundsätze Herbarts in der Weise zu kritisieren, dass wir auf seinen Standpunkt eingingen und nur durch Folgerungen und logische Deduktionen die Unhaltbarkeit seines psychologischen Systems nachwiesen. — Sehen wir jetzt zu, wie sich sein System zu der modernen physiologischen Psychologie verhält, wodurch die Lehren Herbarts in einem

neuen Lichte erscheinen werden. Diese neue Psychologie und ihren Unterschied von der alten charakterisiert Ribot[1] folgendermassen: „La nouvelle psychologie diffère de l'ancienne par son esprit: il n'est pas métaphysique; par son but: elle n'étudie que les phénomènes; par ses procédés: elle les emprunte autant que possible aux sciences biologiques.“

Die neue Psychologie[2] beschäftigt sich nicht mit der Seele, sondern mit dem Seelischen. Seelisch (psychisch) ist alles, was unserem Bewusstsein gegeben ist, aber auch nur dies allein.

„Psychisch“ und „bewusst“ sind durchaus identisch; wir kennen Empfindungen und Vorstellungen nur insofern sie uns bewusst sind. Alle Bewusstseinsphänomene sind an physiologische Vorgänge in der Hirnsubstanz gebunden, und es giebt keinen psychischen Vorgang, dem nicht ein physiologischer Vorgang entspräche. Ein äusserer Reiz, der die Endigungen der sensiblen und sensorischen Nerven trifft, wird zu einem physiologischen Vorgange, der in der Hirnrinde eine Erregung hervorruft. Dieser Erregung entspricht das erste physische Element, die Empfindung[3].

Die Empfindung ist gewissermassen das brachliegende Rohmaterial, die Wahrnehmung dasselbe — aber in Verarbeitung befindliche — Material. — Von der Empfindung bleibt immer ein Erinnerungsbild, und dieses Bild ist die Vorstellung[4]. Doch ist dieses Erinnerungsbild nicht als ein unbestimmtes psychisches Etwas, als eine unbewusste Vorstellung aufzufassen; von einer Empfindung bleibt nichts Psychisches zurück, sondern nur eine dauernde materielle Veränderung, der überhaupt nichts Psychisches entspricht[5].

[1] La psychologie allemande contemporaine. 2e edition 1885. Einleitung VIII u. ff.

[2] Vgl. Dr. Th. Ziehen: Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1891, Seite 3.

[3] Ibidem, Seite 3.

[4] Ibidem, Seite 16.

[5] Ibidem, Seite 97.

Und gerade gegen diese letztere Grundthatsache verstösst Herbart, indem er gezwungen ist, unbewusste Vorstellungen anzunehmen; denn nur als solche können und müssen wir die Vorstellungen, die im Streben vorzustellen verbleiben, ansehen. Man bedenke aber den Widersinn, der in dem Begriffe einer unbewussten Vorstellung liegt! — Mit Recht sträubt sich Ostermann[1] dagegen, wenn er ausruft: „Also das Vorstellen soll im Zustande des Unbewusstseins fortdauern als ein Vorstellen, das nichts vorstellt, als eine Thätigkeit, die nichts thut, als eine Kraft, die nichts bewirkt?!"

O. Flügel[2] scheint aber die Frage nicht verstanden zu haben, denn in seiner Antwort zeigt er nur, was alles die gehemmte Vorstellung thut; auf den Kern der Frage, dass eine gehemmte Vorstellung keine Vorstellung mehr ist, ist er weder hier noch an einer anderen Stelle[3] eingegangen.

Seine Erklärungen sind nur tautologische Umschreibungen; denn wenn er sagt, dass die Vorstellungen latent werden, so ist damit die Herbartsche Redeweise nur mit einem modernen Ausdruck vertauscht. — An sich ist die Latenz doch auch nur ein leerer Begriff. Die latente Wärme, die Flügel zur Bestätigung seiner Beweisführung anführt, ist eben keine Wärme mehr; es ist nur damit gesagt, dass sich unter gewissen Bedingungen ein Vorgang wiederholen kann, aber nicht, dass er als solcher thatsächlich beharrt.

Hier zeigt sich am deutlichsten, wie verlegen eine metaphysische Psychologie einer Thatsache gegenüber steht, die einmal durch die Erfahrung, nämlich das Gedächtnis, gegeben war, dann aber auch ohne Weiteres aus dem Seelenleben gefolgert werden musste.

---

[1] Dr. W. Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Konsequenzen, Seite 48.

[2] Vgl. Flügel, Kritik der Ostermannschen Schrift: „Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie", Seite 309.

[3] Zeitschrift für exakte Philosophie, Band XVIII, 1891, S. 186 u. ff.

Kant[1] sagt in Bezug hierauf: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen: denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind?“ — Sofort aber fügt er hinzu: „Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle.“

Was Kant hier von dem mittelbaren Bewusstsein sagt, zeugt am besten von seiner Verlegenheit. Erst die neue Physiologie konnte eine Antwort darauf geben.

Külpe[2] fragt anlässlich der unbewussten Vorstellungen: „Warum soll der erinnerbare Vorstellungsinhalt als solcher im Unbewusstsein fortexistieren? Es ist ja eben so gut empirisch möglich, dass er als rein physiologischer Vorgang ausserhalb des Bewusstseins bestehe.“

Was nach dem Aufhören des psychischen Prozesses (der Vorstellung) bleibt, ist also nur eine „funktionelle Disposition“, wie es Wundt nennt. Es gehen in den Nerven und in den Centralorganen bleibende Veränderungen vor sich, welche jedoch mit der Funktion, welche dadurch prädisponiert wird, nicht im mindesten direkt vergleichbar sind[3]. Die Möglichkeit der Reproduktion liegt also nicht darin, dass Vorstellungen als solche im „latenten Zustande“ verbleiben, sondern nur darin, dass ihre physiologischen Korrelate eine bleibende Spur zurücklassen.

„Erst eine neue ähnliche Empfindung kann das Residuum der materiellen Erregung so verändern, dass zu demselben wieder ein psychischer Parallelvorgang — das bewusste Erinnerungsbild oder die Vorstellung — hinzutritt.“[4]

---

[1] Immanuel Kants sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, Leipzig 1868, § 5 der Anthropologie, Band VII, Seite 445.

[2] Wundts philosophische Studien, Band V, Seite 418.

[3] Wundt, Physiologische Psychologie, II, Seite 307.

[4] Ziehen, l. c., Seite 98.

Ribot[1] übersetzt das Wort „unbewusst", das sich schon einmal eingebürgert hat und bei Bezeichnungen von solchen Vorgängen, die keinen physischen Parallelprozess aufweisen, unerlässlich ist, als „un état physiologique qui étant quelquefois et même le plus souvent accompagné de conscience ou l'ayant été à l'origine, ne l'est pas actuellement."

Wenn wir somit von einer anderen Seite an dem Seelenbegriff, wie ihn Herbart konstruiert hatte, nichts auszusetzen hätten, so genügt die Thatsache, dass er die Reproduktion nur durch eine mit keinem Beweise zu stützende Annahme der ewigen Existenz der Vorstellungen erklären kann, damit dieser Begriff völlig hinfällig wird. Diese Annahme von Vorstellungen, die ausserhalb des Bewusstseins weiter existieren, kann aber auch andererseits „nur unter der Voraussetzung möglich sein, dass das Bewusstsein ein Zustand oder Vorgang sei, welcher den Vorstellungen als ein an sich von denselben verschiedenes psychisches Erzeugnis gegenüberstehe."[2]

Und diese Voraussetzung sehen wir bei Herbart thatsächlich erfüllt. Herbart[3] sagt: Man bedarf in der Psychologie durchaus eines Wortes, das die Gesamtheit alles gleichzeitigen Vorstellens bezeichnet. Dafür findet sich kein anderes, als das Wort Bewusstsein.

Die Vorstellung als solche ist somit noch nicht bewusst, sie wird erst in der Seele bewusst; die Vorstellung existiert vor allem Bewusstsein und ihr Vorhandensein in der Seele vor diesem Bewusstsein genügt nicht, um sie bewusst zu machen.

Dies scheint thatsächlich der Gedankengang zu sein, welcher jene Definition vom Bewusstsein inspiriert hatte. Denn nehmen wir an, die Seele wäre neben dem Real von aussen die unerlässliche Vorbedingung für das Zustande-

[1] Th. Ribot, Les maladies de la personnalité, Paris 1885, S. 13.
[2] Wundt, Physiologische Psychologie, II, Seite 231.
[3] Lehrbuch zur Psychologie, Seite 18.

kommen der Vorstellung, so wäre die Gesamtheit alles gleichzeitigen Vorstellens doch nichts anderes als die Forderung einer zweiten Seele, welche die innere Wahrnehmung, d. h. das Vorstellen der Vorstellungen besorgte.

Auch von diesem Gesichtspunkte aus bekommen wir wiederum eine Vorstellung, die noch keine Vorstellung ist, und in der Seele ein etwas, das die Vorstellungen erst zu Vorstellungen macht.

Nirgends tritt das metaphysische Gebrechen klarer zu Tage als in dieser Annahme einer Seele, die noch eine andere Seele notwendig macht.

Offenbar konnte Herbart „Seele" mit „Bewusstsein" nicht identifizieren; denn allen bewussten Vorgängen muss ein Substrat zu Grunde liegen. Wäre übrigens Bewusstsein S e e l e, so würde diese letztere unnötig sein.

Zu solchen Absurditäten muss notwendig eine Lehre führen, die über die unmittelbar gegebenen Thatsachen der inneren Vorgänge hinausgeht. Gegeben sind nur psychische Zustände, aber nichts mehr. Für die Annahme einer Seele liegt in der inneren Erfahrung absolut kein Grund vor[1]. In der Definition des Bewusstseins, als der Gesamtheit alles gleichzeitigen Vorstellens, liegt aber noch ein anderer Sinn.

Hiernach erscheint das Bewusstsein im Herbartschen Sinne als eine Folge, deren Vorbedingung die Gesamtheit des Vorstellens ist; denn offenbar müsste sich doch Herbart seiner Definition zufolge zu der Verneinung der Frage: ob eine Vorstellung ausserhalb der Gesamtheit schon bewusst sei — bekennen.

Ganz in demselben Sinne äussert sich Ribot:[2] „Tandis que les psychologues antérieurs soutenaient que pour qu'une représentation soit possible, il faut et il suffie que la conscience s'y applique, pour Herbart et son école au

[1] Vgl. Wundt, Physiol. Psychologie, Band II, Seite 544, Psychologischer Standpunkt.

[2] La psychologie allemande contemporaine, Seite 24 und 25.

contraire la conscience n'est que la somme des représentations actuelles.

Bref, elle est un effet et un résultat et non au fait primitif."

Übrigens stimmen mit dieser Auffassung Herbarts sonstige Annahmen überein. So stellt er über das Bewusstsein noch ein anderes Bewusstsein, nämlich die innere Wahrnehmung, welche die bewussten Vorgänge als Vorgänge meines Ichs auffasst: „Der Ausdruck: Eine Vorstellung ist im Bewusstsein — muss unterschieden werden von dem: Ich bin mir meiner Vorstellung bewusst. Zu dem letzteren gehört innere Wahrnehmung, zum ersteren nicht" [1].

Herbart hat übrigens sehr wohl gefühlt, dass er mit seinem Seelenbegriffe nichts anfangen kann. Sobald er das Bewusstsein in seine Psychologie hineingebracht hatte, lässt er die Seele vollständig wegfallen und operiert nunmehr nur mit den Vorstellungen. — Hierin nähert er sich der neuen Psychologie, indem er in gewissem Sinne Bewusstseinszustände annimmt und die Seele aus dem Spiele lässt.

Doch diesen Bewusstseinszuständen liegen bei Herbart keine physiologischen Parallelprozesse zu Grunde, welch' letztere in der neuen Psychologie zur Erklärung der geistigen Bewegung herangezogen werden und die allein uns die Thatsache der Reproduktion, der Komplizierung, der Vorstellungen unter einander und ihrer Verschmelzung verständlich machen können. Die neue Psychologie hat nur Empfindungen und Erinnerungsbilder, die in erster Linie nur materielle Spuren sind, denen nichts Psychisches entspricht, die aber gegebenenfalls so verändert werden, dass sie Empfindungen auslösen, welch letztere an die Empfindungen angereiht werden.

Da somit der Bewusstseinszustand nicht mehr im Leeren umherflottiert, sondern streng an den begleitenden

[1] Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, Seite 18.

psychischen Vorgang gebunden ist, so kann er streng determiniert werden; er kann als solcher dem Experimente zugänglich werden, seine Intensität und seine Veränderungen können gemessen werden, und die Psychologie wird zu einer Wissenschaft.

Wenn nun Herbart ohne Kenntnis der physiologischen Prozesse es vornimmt, die Psychologie dadurch zum Range der Wissenschaft zu erheben, dass er die Vorstellungen als solche berechnet, so muss dieser Versuch als total misslungen bezeichnet werden. Vor allen Dingen liegt diesem Versuch eine grobe Auffassung rein geistigen Zustandes als eines Wesens, das man in ein mathematisches Symbol einkleiden kann, zu Grunde. Um den Effekt der Hemmung auszurechnen, geht er z. B. folgendermassen vor:[1] Es liegen zwei Vorstellungen vor: A von der Intensität a und B von der Intensität b. Nun nimmt Herbart ganz willkürlich an, dass die Gesamthemmung gleich der Intensität der stärkeren Vorstellung sei, also in diesem Falle gleich b.

Diese Hemmung wird nun von A und B gemeinschaftlich getragen und zwar im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke. Es habe A von der Hemmung einen Anteil x, B einen Anteil y zu tragen. Es ist somit

$$x + y = b$$

$$\frac{x}{y} = \frac{b}{a}$$

Hieraus folgt:

$$\frac{x}{x} + y = \frac{b}{b} + a, \text{ oder}$$

$$x = \frac{b^2}{a + b}$$

$$y = \frac{a\,b}{a + b}$$

[1] Herbart, Die Psychologie als Wissenschaft, Zweiter Abschnitt, II. Capitel.

Vgl. Ziehen, l. c., Seite 120.

Dsgl. Ribot: Psychol. allemande, Seite 15.

Es verliert also durch die gegenseitige Hemmung

$$A \frac{b^2}{a+b}; B \frac{a\,b}{a+b}$$

Was Herbart bei all seinen Berechnungen vergessen hat, das sind die Worte Kants, die dieser allerdings in einer Zeit, zu welcher man das Gebundensein des Psychischen an das Physische noch nicht ahnte, ausgesprochen hat:[1] „Noch weiter aber, als selbst Chemie muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlichen so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben; erstlich, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Seins und ihre Gesetze nicht anwendbar sei, ... denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen konstruiert werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat."

Wundt[2] hat dem gegenüber einen Einwurf gethan, dass es sich hier nicht um eine Grösse, sondern um zwei handle; nämlich um die Zeit und um die Intensität.

Freilich ist der Einwand nur insofern stichhaltig, als man Methoden zur Bestimmung der Intensität gefunden hat. An sich ist die Intensität eine veränderliche, mit der man nichts anfangen kann, und die als blosser Qualitätszustand nicht bestimmbar ist.

Herbart hat dies durch das Misslingen seines Vorgehens am besten gezeigt. Richtiger wäre es somit, zu sagen, dass die zweite Dimension in dem Reize gegeben sei, der in mathematischer Form dargestellt werden kann.

„Toute sensation est un phénomène nerveux et nous savons aussi que les phénomènes nerveux dépendent d'un mouvement extérieur que nous appelons l'excitation. Faire varier l'excitation, c'est, par l'intermédiaire de l'agent nerveux, faire varier la sensation."[3]

[1] Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Sämtl. Werke, herausgegeben von Hartenstein, 1867, IV. Band, Seite 361.

[2] Wundt, Physiologische Psychologie, I, Seite 6.

[3] Ribot, Psych. allem. contemp. Seite 156.

„Quelle meilleure mesure pouvons — nous trouver pour la sensation que ce mouvement extérieur?“

So dient also bei den psychischen Grössen die Ursache zur Bestimmung des Effektes.

In erster Instanz wird also nicht die Intensität der Empfindung gemessen, sondern nur die Intensität des Nervenstromes, die in einer bestimmbaren Abhängigkeit von der Reizgrösse steht. Zunächst ist also die von uns gemessene Grösse einer quantitativen Bestimmung zugänglich.

Vorausgesetzt nun, dass die Intensität der Empfindung nur die Kehrseite des materiellen Vorganges ist[1], so würde damit die Bestimmbarkeit der Empfindungsintensität gegeben sein.

Auf diesem indirekten Wege und nur mit Zuhilfenahme einer Hypothese, für die ein direkter Beweis nicht zu erbringen ist, versucht die moderne Psychologie die Bewusstseinsphänomene mathematisch zu bestimmen.

Herbart dagegen versuchte eine rein psychische Intensität an der anderen zu messen, und wenn man dagegen auch einwirft[2], dass es sich hier nicht darum handelt, konkrete Zustände zu messen, sondern nur Verhältnisse zu bestimmen, so ändert dies durchaus nichts an der Sache. Die seelischen Verhältnisse sind doch nur rein qualitativ, und um zu bestimmen, um wieviel eine Intensität stärker ist als eine andre, müsste man vor allen Dingen eine absolute Intensität kennen. Wenn aber auch eine solche absolute Intensität bestimmbar wäre, so würde damit doch nichts gethan sein. Es würde noch jeder Massstab fehlen, nach welchem wir den Unterschied der Intensitäten bemessen könnten; man wäre noch nicht im Stande zu sagen, wie viel mal die absolute Intensität in einer anderen enthalten ist.

Der Grundirrtum der ganzen Psychologie Herbarts ist

---

[1] Vgl. Fechner: Elemente der Psychophysik, Einleitung.

[2] Volkmann Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie, I, pag. 476 u. ff.

eben der, dass er rein bildliche Bezeichnungen wie Hemmung, Verschmelzung, Spitzung, Wölbung nicht als Metaphern auffasste, sondern als reelle Verhältnisse den Vorstellungen andichtete.

Die Vorstellungen wurden ihm zu rein mechanischen Kräften, die sich gegenseitig hemmen, bekämpfen und verdrängen konnten.

Und im Sinne dieser naiven Auffassung bezeichnete dann Herbart die eine Vorstellung mit A, die andere mit B, ihre Stärke mit a und b, suchte dann ein rein willkürliches Verhältnis heraus, in welches er die beiden Grössen zu einander setzte, und glaubte nun, in dem Resultat notwendig den thatsächlichen psychischen Effekt erhalten zu haben. Sein ganzes Vorgehen kann höchstens als ein geistreiches Spiel angesehen werden, mit dem er absolut nichts erreichen konnte, und das man nicht einmal ernst nehmen kann.

Von dieser Seite betrachtet, ist es ein Irrtum, Herbart als denjenigen hinzustellen, der die Möglichkeit einer mathematischen Behandlung psychologischer Probleme nachgewiesen hat. Gerade umgekehrt!

Wäre man nämlich weiter in derselben Richtung fortgeschritten, welche Herbart eingeschlagen hat, so hätte man eben den Nachweis erbracht, dass eine solche Behandlung nicht möglich ist. Seinen Resultaten entspricht ebenso wenig ein thatsächliches Verhalten als seinen bildlichen Bezeichnungen, die er — im Grunde genommen — doch einzig und allein berechnet.

„Die Erklärungen", sagt Wundt[1], „welche Herbart von den Grundthatsachen des Bewusstseins giebt, tragen durchweg den Charakter zufällig entdeckter Ähnlichkeiten mit den inneren Erfahrungen, die er an den ihm begegnenden mathematischen Resultaten auffindet. Die Spannungen, welche die Vorstellungen bei ihrer Wechselwirkung im

[1] Physiologische Psychologie, II. Band, Seite 392.

Bewusstsein erfahren, nennt er Gefühle, weil wir bei manchen Gefühlen uns beklemmt oder erleichtert finden; das Auftreten einer Vorstellung wird ihm zum Begehren, weil auch wir in diesem Seelenzustande irgend etwas erstreben . . . . So löst sich denn bei Herbart alles innere Geschehen in Verhältnisse der Vorstellungen zu einander auf. Was wir sonst selbst zu thun und zu leiden glauben, das thun und leiden bei ihm die Vorstellungen."

Und in diesen verfehlten Spekulationen über die Bewusstseinsphänomene liegt der Grund, weshalb die ganze Psychologie Herbarts praktisch wertlos ist.

Mit seinem Seelenbegriff fällt seine Psychologie nicht notwendig zusammen, wie Ostermann[1] meint. Wie man sich die Reale denken soll, bleibt der Willkür eines jeden Philosophen überlassen. Eins aber bleibt inmitten dieser wandelbaren Systeme und Ansichten konstant, und das ist die Thatsache des Vorstellens. Nicht die Seele als solche ist in der inneren Erfahrung gegeben, sondern die psychischen Phänomene, die Gesetzmässigkeit ihres Auftretens und ihrer Verknüpfung. — Aber gerade dieser Teil der Psychologie trägt bei Herbart den Stempel der grössten Willkür. Erklären könnte er nichts mit seinen metaphysischen Voraussetzungen; aber auch dort, wo er rein deskriptiv verfährt, verfällt er in den Irrtum, den er bei den Vermögenstheorien so sehr rügt. Zufällige Associationen, mit denen sich das Gehen und Kommen der Vorstellungen bei ihm verknüpfte, Gemütszustände, die er bei der Betrachtung der psychischen Vorgänge erlebte, fasst er buchstäblich auf. Dass es ihm so vorkam, als ob die Vorstellungen sich drängten und hemmten, ist noch kein Beweis, dass es in Wirklichkeit so ist; und dass er es als wirklich auffasste, daran ist wiederum nichts weiter schuld als der metaphysische Dünkel, auf den wir öfters hingewiesen haben, und den F. A. Lange bei Gelegenheit

[1] Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbart'schen Psychologie, S. 60.

der Herbartschen Lehre von den Selbsterhaltungen der Seele in so scharfen und doch sehr zutreffenden Worten rügt[1].

„Der Metaphysiker hat sich mit seiner Dialektik an den Rand des Abgrundes getrieben, alle Begriffe hundertmal herumgewendet, hervorgezogen, weggeworfen und endlich muss durchaus und durchaus etwas gewusst werden. Also die Augen zugedrückt und den salto mortale herzhaft gemacht — von den Höhen der schärfsten Kritik hinab in die allergewöhnlichste Verwechselung von Wort und Begriff.“[2]

Woher weiss Herbart, dass Vorstellungen sich drängen und hemmen?

Wir können aber auch annehmen, dass diese Hemmungen und Widerstände nur blosse Annahmen seien, um sie alsdann durch Kalkül verifizieren zu lassen[3]. Herbart kümmerte sich jedoch wenig um die Erfahrung, und falls seine Annahmen auch von ihm als solche aufgefasst wurden, so widerspricht dem allerdings sein ganzes Verfahren. Er liess nämlich seine Annahmen durch seine Rechnungen und umgekehrt verifizieren. Es ist ein ewiger circulus vitiosus, der darauf hinweist, dass Herbart eins als unbedingt richtig erkannt haben muss: entweder seine willkürlichen mathematischen Verhältnisse, denen er alsdann die metaphysischen Annahmen aufoktroyierte, oder seine Annahmen, die sich allerdings einer mathematischen Bestimmbarkeit entzogen.

Ein Verdienst bleibt Herbart ungeschmälert, und das ist sein Bestreben, alle psychischen Thatsachen auf ein Grundelement zurückzuführen: auf die Vorstellung. (Empfindung im heutigen Sinne.) Schon Condillac[4] ist

---

[1] u. [2] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, II. S. 380.

[3] Vgl. Ribot, S. 28.

[4] Condillac's Abhandlung über die Empfindungen, übersetzt von Dr. Eduard Johnson. 31. Band der philosophischen Bibliothek, S. 5 u. 8.

von dieser Auffassung ausgegangen; aber er vermochte seine Auffassung nirgends durchzuführen.

Und wenn auch Herbart darin zuweit gegangen ist und alles geistige Geschehen, Gefühl und Wille aus den Wechselwirkungen der blossen Vorstellungen herleiten zu können glaubte, so ist er doch der erste, der mit der alten Psychologie, die sich vollständig aufzulösen drohte, ernsthaft gebrochen hat; und in dieser Beziehung — aber auch nur in dieser — hat er eine neue Aera inaugurirt, und seine That kann sich, wie Ribot[1] sagt, würdig an den reformatorischen Versuch Bichat's anschliessen, der die ganze Medizin auf neue Bahnen brachte und alle Organe auf Gewebe (heute würde man „Zellen" sagen) zurückführte. — Etwas Ähnliches scheint auch thatsächlich Herbart vorgeschwebt zu haben, als er sagte: „Die Psychologie hat einige Ähnlichkeit mit der Physiologie; wie diese den Leib aus Fibern, so konstruirt sie den Geist aus Vorstellungsreihen."[2]

[1] Ribot, l. c. S. 30.

[2] Vgl. Herbart, Psychologie als Wissenschaft, Vorrede.